

# 主体的行為における他者との邂逅 : キルケゴール『おそれとおののき』から

著者	馬場 智理
雑誌名	倫理学
号	19
ページ	95-107
発行年	2002-12-20
その他のタイトル	Der Andere in Kierkegaards Gedanken
URL	<a href="http://hdl.handle.net/2241/10646">http://hdl.handle.net/2241/10646</a>

## 主体的行為における他者との邂逅

——キルケゴール『おそれとおののき』から——

馬場智理

### 序

我々は生きていくかぎり、あるいは、生きようとする限り、「自己」(Self)とは何か」という問いから自由ではない。また、それと同じ程に「他者」(Other)とは何か」という問いも避けえない。しかも、実存という場では、「自己について」、「他者について」という問い以上に、それらを規定するものとしての両者の関係性が、より本質的な問いとされる。例えば、「親愛なる読者よ、おそらく君も外なるものは内なるもの、内なるものは外なるものという、かの有名な哲学的命題の正しさに時おり疑う氣を起こしたことがあるに違いない」(SYNTH)というキルケゴールの残した言葉も、単に思弁哲学に対する批判にとどまらず、自己と他者の関係をめぐって実存するものに迫ってくるそうした問題領域の奥行きを、改めて我々に想起させる。

キルケゴールの思想における「自己」の位置付けに関して、

これまで数多くの研究がなされてきたことは言を俟たない。それでは、「他者」に対する視点を彼の思想から導出することは不可能であろうか。ところで、他者論の領域からのキルケゴール研究としては、レヴィナスのそれが知られている。そして、近年これに刺激を受ける形で、キルケゴールの思想をこの方面から再吟味する試みがある。そこでは、「苦しむ倫理は人間を他の人間たちへと開くのではなく、孤独の内人間を神へと開くのだ」といったレヴィナスの批判を受け、実存する自己が関わる具体的他者が、キルケゴールの思想のうちに存在しているかどうかとも議論の焦点の一つとなっている。ただし、そのような問いがキルケゴール自身の思想展開の核心を捉えているものかどうかは、検討の余地がある。実存を説くキルケゴールが、そうした他者存在には関心を有していないと断定することは早計である。しかし、彼が自らの著作においては「他者」という言葉を主題的に扱っていないことも事実である。それゆえ、彼の思想から何らかの他者像を見いだそうとするならば、彼独自の他者存在の有様をふまえて考察する必要がある<sup>1)</sup>。

彼が他者について述べる場合には、絶対他者（神）が第一の課題となる。むしろ、それは直ちに具体的他者への無関心を意味してはいない。けれども、具体的他者に関しては一見消極的にも受け取られうるこの態度には、他者関係の倫理的理解と宗教的理解とが、彼の思想の内部で齟齬をきたす可能性を孕んでいる。ただし、キルケゴールは、むしろこうした対立が生起する実存の状況へと主体的に行為してゆくことの中から、新たな他者の獲得を試みているように思われる。以上のような観点から、本論文では、実存者の主体性行為と他者存在との迷宮を、彼の思想に基づいて考察したい。

## 一 主体的行為の逆説

自己とは何かという問いに対し、キルケゴールは、自己は他者との関係（Forholdet）において存在するという。しかも、それは、人間の知的営為の帰結による論理的関係ではなく、自らの現実在即してその都度この関係を関係づける主体的行為によるものであるとされる。その主体性の内容は、「現実的主体性（*den reelle Subjektivitet*）ではない。というのは、知によって人は可能性の媒介（Mediation）のうちにあるからである。そうではなく、それは倫理的に（*etisk*）実存する主体性である」（SV II 7, 304）といわれ、抽象的ではない現実的關係性を備えた、具体的他者との倫理的関係行為が考えられている<sup>10</sup>。だが、その主体性は倫理的である限り、同時にそこに留まらざるをえない制限も有し

ている。倫理的領域においては、主体的自己は自己自身の内に、つまり、内在性（*Immanents*）にとどまっており、行為の目的が自己の外にはない。そのため、それは倫理的なものとは別の領域に進むことはない。このことから、主体的自己が現実性（*Virkelighed*）として理解しうるのは、ただ「彼が存在している」という彼自身の現実性」（SV II 7, 308）のみである。それゆえ、自己が実存的であろうとすれば、倫理的であることになるが、そこで、自己を越えて出て現実的存在を語ることはできない。

これを他者の観点からいえば、他者は、ただ可能性（*Muligheden*）として理解されうるということである。もし、そこにおいて他者の現実性が述べられる場合には、他者そのものとして自己に把握されてはいない。それは、他人の現実性とは異なり、他者の現実性自体との比較でいえば可能性の形でいわれている。それゆえ、他者は主体的自己の存在にとつて不可欠ではあるが、最初から現実のものとして自己に對して現れているわけではない。このように、主体的自己は具体的他者を必要としながら、その関係の現実性を自らに帰結させることができないう矛盾（*Modsigelse*）を負っている。その時、彼は「絶対的分裂を実存に不可欠のものとして、思惟、情熱をもって把持する」（SV II 7, 340）だけである。

キルケゴールは、この矛盾が統一されるとすれば、無限なるもの、あるいは、永遠なるもの、つまり、有限な自己の外部に存在する他者のはたらしによって成立すると考えている。「無

限性(Begrenzt)と永遠性(Ewig)は唯一の確実なものである。けれどもそれが主体のうちにあることによって、それは現存在のうちにある。そして、これに対する最初の表現は、その欺きと、永遠なものが生成し現存するという驚くべき矛盾である。それゆえ大事なことは、実存する主体の思惟が右のことを表現しうる形式をもたねばならないということである」(SKS 470)。彼は実存者の主体性の状況をこのように述べ、そして、その矛盾の統一される形式を「逆説(Paradox)」と表現する。

確かに、主体的自己はこの逆説を自ら現実化できないが、それへの関係の仕方の中で関与する余地は残されている。キルケゴールは、「自己自身の現実性ではない現実性を無限の関心をもって問うことは、信じようとすることである」(SV II 7, 312)と述べ、逆説は、自らが関係する他者の現実性を信することのうちに成立するという。逆説へと関わるこの主体的行為は、自己自身の現実性を内在的に追究することではなく、絶対他者に対する関係において、自らには可能性である他者の現実性を信することである。それは、「他者の現実性」(SV II 7, 314)を信じることであり、絶対他者が逆説的にこの世に関わるという出来事について、無限の関心(Interesse)を持って決断(Bestimmung)することである。換言すれば、「永遠の真理と実存することが共に置かれるとき、逆説が現れる」(SV II 7, 193)と述べられているように、自己が矛盾に沈滞し留まるところに、逆説としての他者の現実性が生起すると考えられるのである。

## 二 他者をめぐる矛盾

自己のおこなう他者との関係が、主体的行為における逆説として現れるとされる場合、他者は、その時点では可能性としてのみとらえられている。さらにそれは、逆説によって現実化するところのものでもある。実存する主体的自己にとっての現実性である倫理的領域において、宗教的原理と倫理的原理が衝突する形で現れているとすれば、それは、他者に関わるこの二重性に由来するといえる。ここから、主体的行為である信仰がもつ自己と神の二者関係が、彼の実存する世界における具体的他者存在をも含みうるものかどうかの問いも生起してくる。前述のように、キルケゴールもそうした懸念を引き受けており、宗教的領域と倫理的領域がいかに結び付きうるかに最も関心を抱いていたと思われる。そして、主体的行為も、そうした関心に基づいた思索の中から導き出されているというべきであろう。

この問題は、「おそれとおのき」において、旧約聖書創世紀に書かれているアブラハムとイサクの物語を題材として、具体的に考えられている。キルケゴールは、この著作のねらいが、「アブラハムの物語のうちにある弁証法的なもの」(De Dialektik)を、いくつかの問題の形式で取り出して、信仰というものがいかに途方もない逆説であるかを知らうということ(SKS 4147)であるとし、アブラハムの主体的行為のうちに逆説の成立契機を見出そうとする。前章で触れたように、逆説

は、主體的自己とっては矛盾、対立として迫っている。では、この矛盾が他者をめぐっていかに存在しているのかをみていきたい。

まずアブラハムの物語の概略は以下の通りである。

アブラハムは、老いて神から与えられたひとり子イサクを、その同じ神によつて燔祭の犠牲にするよう命令される。彼は、神の命令に従い、息子を連れて指示された場所へと向かう。そしてイサクの手足を縛つて祭壇に載せ、刃物で屠ろうとした時、神がそれを止めて一匹の雄羊を与える。そして、彼はこれを息子の代わりに捧げるといふ内容である。ここでアブラハムが直面するのは、神の命令への絶対的服従が求められる主體的信仰と、イサクとの親子関係を全うしようとする倫理的意識との葛藤である。彼は、自らの信仰に正直であろうとすれば、父が子を殺める倫理的悪を犯すことになる。一方、神の命令に背くならば、息子の命を救うことはできるが、それには信仰を放棄しなければならないという矛盾のうちにいる。

キルケゴールは、主體的自己の行為が直面する矛盾を次の三つの側面から説明している。

第一は、倫理的なものが何かそれ以上の目的を達成するために放棄される、倫理的なものの目的論的停止 (en teleologisk Suspension af det Ethiske) は認められるかどうかである。具体的他者との倫理的関係は、倫理の普遍性に準拠し、その妥当性を相互に承認されることで成立する。「倫理的なものは、そのようなものとしては普遍的なもの (det Almenne) であり、また

普遍的なものとしてすべての人に妥当するもの」(『病める人』) であるため、倫理的関係に関わる人間すべてに該当するものである。これに対して、その目的論的停止は、主體的自己が倫理の普遍性に取り込まれない単独者 (Bakket) として、より高次(この場合の高次とは、もちろん倫理的な基準は含まない。目的に対してより接近したという意味である) の基準から倫理への服従を停止する。アブラハムは、自己の主體的信仰を貫いた結果、倫理的父子関係を逸脱してイサクを犠牲にする。ただし、この停止は自己の主體性という個人的動機に基づいているため、その行為が他者の承認を得られないものであるならば、倫理的に悪である事態に変わりはない。

第二は、神に由来する義務は、他のいかなる義務にも優先して負わねばならないという、神への絶対的義務 (en absolut Pligt med Gud) が存在するかどうかである。ある理念的構造の下に義務関係が成立している倫理的領域では、全ての行為がこの義務関係のもとに収斂される。しかし、倫理的関係は人間の間では普遍的に妥当するが、絶対者との連関に基づくならば、有限なる (endelig) 人間の間で妥当する相対的關係となる。そうであるとすれば、主體的自己が倫理的なものを越えて絶対他者との関係において自己規定するところでは、その行為は、「内面性 (Indertegnet) が外面性 (Ydetegnet) よりも高くにあるという逆説」(SKS 4, 161.) に関わっている。したがって、アブラハムが主體的信仰を抱いているならば、彼にとつては父としてイサクを守る倫理的義務を超えて、神の命令を遵守する義務

が絶対的となる。ただし、ここにおいても、アブラハムに絶対的義務であるものが、具体的他者であるイサクにも絶対的に負われるべきであるといえる根拠が、その義務に付随して直接的に与えられるわけではない。

第三は、自らの行為が自身の内的信仰に基づいていることを、具体的他者に言わず沈黙すること (Sage) は、倫理的に認められるかどうかである。倫理的なものは普遍的であるため、それは誰にでも伝達され理解されることができる。一方、信仰は純粹に私的な行為であり、それを行為する者の内面性は、他者には秘匿されている。この主体的行為に関して沈黙せざるをえない根拠は、その行為を普遍的なものとは別の仕方では他者に伝達する表現方法が存在しないことにある。「アブラハムは沈黙を守る。しかし彼は語るべきではないのである」 (SKS 4, 201)。もし、あえてこれを語ろうとすれば、普遍的なものを表現する方法に従って言い表すことになり、それは本来語ろうとしたものとは別のものになる。それゆえ、主体的信仰は説明を拒む。しかし、人間は信仰からではなく恐怖から神の命令に従う場合もあり、沈黙が誤解を受ける可能性を排除できない。アブラハムはイサクに対して自己の行為の理由を語らないが、仮に語ったところで、イサクの理解を得られるとも限らない。アブラハムが、敢えて「普遍的なものにおいて自己を表現しようとするならば、彼は自分が悪い状況にあるというほかない」 (SKS 4, 118) のである。このように、主体的信仰は自らに対して沈黙するが、それは直接倫理的に承認されることは

ない。

神の命令にしたがってイサクを犠牲にする決断をするアブラハムを、キルケゴールは敬虔で神を畏れる「信仰の騎士 (Troens Ridder)」であると評価する。しかし、上で見たようなアブラハムの行為のうちに、具体的他者は存在するのであるうかという疑問は残ったままである。では、アブラハムの物語のうちには、いかなる他者が存在しているのだろうか。

### 三 主体的行為の逆説のうちに現れる他者

まず確認しておきたいのは、アブラハムがイサクを犠牲に供しようという決断をした時点で、彼は依然として彼の息子に対する関心を抱き続けていることである。アブラハムは息子を殺める行為によって、その存在の否定やそれへの愛情の放棄を意図しているのではない。キルケゴールは、アブラハムにとつてのイサクが次のようなものであったと考える。「(イサクは) この生における彼の最善のものであった。・・・この愛情は父として愛すべき義務を忠実に果たした、などというくらいではとても表現されないほど深いものであった」 (SKS 4, 116)。そして、もし彼の行為が息子への愛情を欠いているとすれば、それは信仰ではなく単なる犯罪にすぎないことも認めている。また、アブラハムの行為が、彼が存在しているとは別の、実存性を全く超越した領域での成立を目的とされていたのでもない。「しかし、アブラハムは信じた。そして、この世に生きるため

に信じた。本当に、もし彼の信仰がただ未来の生にのみ向けられていたのであったら、きつと彼はあつさりとするべてのものを投げ捨て、彼のものでないこの世から急いで立ち去ったことであろう」(SKS 4, 116)といわれていることからわかるように、アブラハムの意識は常に彼の実存する世界に向けられている。

さて、アブラハムがイサクに対する関係を依然として保持し、自己と具体的他者の共存する現実性への視点を具備していることから、彼のかの行為が具体的他者をも対象としたものであるという結論が導き出される。しかし、『おそれとおののき』における議論はこれにとどまらない。というのも、キルケゴールにとっては、自己が他者を措定すること、他者に他者として関係することとは全くの同義ではない。したがって、彼の関心は、さらにその他者への考慮とはいかなる仕方で可能となるのかにも向けられる。

自己が他者を規定する行為は、具体的他者をそれとして理解しうるのかという懷疑を払拭する直接的根拠とはなりえない。もし、自己による他者の措定がそのまま他者自身の存在と一致しているとするならば、倫理的なものと宗教的なものとの対立はそもそも生じないのではないか。その場合のアブラハムの行為は、子が愛の対象とすべき義務に反して扱われており、倫理的には犯罪である。また、これを宗教的側面から解釈すると、自らの最も重要な存在である子を絶対他者への忠誠の証として犠牲にすることになる。ここでは宗教的論理と倫理的論理が

並存しており、それらが衝突することはないはずである。もし対立があるとすれば、それは、一方の領域において他方の領域の論理を用いていることから生じているのである。つまり、両者の対立は、ある一領域の規定でもって他者の全的な存在を把握しと見なすことに起因するのである。キルケゴールは、アブラハムが具体的他者を考慮しているとはいえず、その存在の現実的獲得までも認めてはいない。換言すれば、彼は他者存在を想定してはいないけれども、その存在そのものと全的に関係してはいないとする。その意味では、第一章で触れたように、キルケゴールにとって現実的であるといえるのは、自己存在のみであって、他者存在はまだ自己にとつては存在していないといえるのである<sup>(1)</sup>。

したがって、キルケゴールは、アブラハムの物語から自己と他者の間でなすべき行為を導出しようとしているのではない。このことから、キルケゴールのアブラハム評価の焦点が、自己の実存的要請に従った主体的信仰にあるとする主張は正鵠を得ていないように思われる。<sup>(2)</sup>確かに、アブラハムの行為は、具体的他者の否定、あるいは具体的他者関係の挫折による絶対他者との関係への方向転換という側面があり、それがなされる時点では倫理的には理解をえられないかもしれない。もし、主体的信仰の結果が倫理的なものと齟齬をきたすとしても、その行為の正当性は損なわれないという解釈においては、アブラハムは倫理なものを否定して信仰を選択していることになる。しかし、それは、関係規定の対象を具体的他者から絶対他者へと変

更しているだけであり、自己を超えた他者の他者性は依然として疑わしい。

神との関係の絶対性を強調する上のような立場では、具体的他者との関わりにあまり言及されない。この欠点を補うべく、『おそれとおのき』の主題が、倫理と信仰という対立する基準の選択ではなく、選択を動機づける自己の内面性の転換にあるとする主張がある<sup>(5)</sup>。その転換とは、主体的行為が、神の命令を契機として、慣習的・市民的父子関係からイサクを解放し、新たに彼を反復する (renew) ことである。しかし、この主張においても、あらかじめ他者の存在を前提としている点では、他者性に関して前者と同様の懸念が残る。さらに、そこにおいては、絶対者の命令がイサクと改めて関係するという目的に従属したものとなり、その第一義性、絶対性が十分に捉えられていない。そのため、アブラハムが倫理ではなく信仰を選択し、しかも、それ以外には方法がなかったことの根拠を示しえない。また、具体的他者を強調することが、主体的自己による他者への関係の制限を越える懸念もある。

これらの主張は、主体的信仰の絶対性と具体的他者との現実的結合を試みるキルケゴールの意図を十分捉えてはいないのではないか。彼においては、自己が他者の存在を想定している状態から、自己規定とは別の方法でいかにそれを獲得するのかが問題となっているのである。

では、キルケゴールのアブラハムに対する評価の真意はどこにあるのだろうか。アブラハムにとってイサクは非自己として

は他者であるけれども、それは私的な愛の対象であつた。その時、父として息子イサクを愛するアブラハムは、イサクを息子として自己のうちに取り込んでおり、イサクをイサクとして愛しているのではない。だが、彼にとつての他者がイサクであるその根拠は自己の愛に由来するのだから、これを放棄することできない。このような状況において、息子を燔祭に捧げよという神の命令は、一旦、息子との関係の断念を彼に迫るものである。それは、他者関係についての問いが自己を発端として逡巡する間は、他者を全的に捉えることのできない有限的存在者の事実を承認し、あらゆるそのような方法による他者関係を断念させる意味をもつ。

むしろ、キルケゴールは、その場合のアブラハムの選択した行為を犯罪であるとはしない。しかしまた、その行為自体が無条件に信仰にかなうものであるともしない。キルケゴールは、アブラハムの行為の偉大さは、彼が有 limits の自己としては座礁した後も、別の仕方でおおそれを維持しようとする態度にあるという。「永遠なるものをとらえることは偉大である、しかし時間的なものを捨てて後もおおこれをしっかりと握つてはなさずにいるのは、さらにいっそう偉大なことなのである」(Suffering, 115)。しかし、アブラハムの行為が絶対者への主体的行為としてふさわしいのは、この偉大さゆえのみではない。キルケゴールは、ここで注目すべきは、その時彼の抱いていた不安 (Angst) という心理であるとする。先の偉大さはこの不安と相即している。自己の本質である有限性を引き受けつつ無限性



に向かうとすると、自己はそれらに対する関係性を、無限的なものと有限的なものの双方から絶えず問われることになる。

他者の観点からすれば、有限的自己は他者を想定することではきても、その全体性へは到りえないため、自らの行為の帰結するところに関して不安を抱かざるをえない。そのため、有限的自己が他者のと関係を規定する言葉をもたない場合に固有の不安が生ずる。その不安をキルケゴールは次のようにいう。「アブラハムのなしたことは、倫理的に表現すれば、彼はイサクを殺そうとしたのであり、宗教的に表現すれば、彼はイサクをさげようとしたのである。ところがほかならぬこの矛盾のなかに、人を眠れなくしうる不安があるのである。しかもこの不安なくしては、アブラハムはあのアブラハムではないであろう」(SKS 4, 126)。他者関係において自らの有限性を受容し、無限性を持つとするならば、この不安を引き受けなければならぬ。もし、これを否定したり払拭しようとするならば、息子を犠牲にするという行為は倫理的犯罪であるか、信仰の暴力でしかないであろう。それゆえ、無限性への行為はこうした不安に基づく無限の諦め (Den uendelige Resignation) が前提されてこそ可能となる。「無限の諦めは信仰に先立つ最後の段階である。したがって、この運動を行わなかったものはすべて信仰も持っていない。なぜなら、無限の諦めにおいて初めて、私は私自身の永遠の価値を自覚するのだからである。そしてその時初めて、信仰によって人生をとらえることが問題となりうるからであらう」(SKS 4, 140)。

絶対他者によって、自己からの一方的な規定を断念するよう要求する命令がなされることで、具体的他者がそれとして知られることが可能となる。ただし、それは、他者が理解し直されるのではなく、その対象となる他者が存在しているという圧倒的事実が、自己に対して現われてくることである。アブラハムは、神の命令によって初めて他者としてのイサクを自己の外部に予期したのであり、このイサクが新たに与えられるために息子としてのイサクを放棄したのである。「信仰によって私は何ものかを断念するのではない。反対に、信仰によって私は一切を得るのである。・・・しかしながら、時間的なもの全体を背理なもの (Det Absurde) の力によってとらえるには、逆説的で謙虚な勇気が必要である。そしてこの勇気が信仰の勇気である。信仰によってアブラハムはイサクを断念したのではなく、信仰によって彼はイサクを得たのである」(SKS 4, 143)。キルケゴールにおいては、自らが有限性と無限性の間で絶対的矛盾に陥りつつ、なおもそこで、不安を受け取る覚悟を持ち続ける時、自己内在的理解を超えた具体的他者が、初めて全的に与えられるとされるのである。

#### 四 主体的行為の優位性

アブラハムの行為は、息子イサクを神の命令にしたがって犠牲に供することであった。しかし、そこでアブラハムは、自己の信仰の保持と引き換えにイサクとの関係を断念しているの

はなかった。絶対者への主体的行為は具体的他者関係を排除して成立するものではなく、倫理的関係において対象となるこの他者との全的關係に向けて行われる。クルケゴールは、「神がイサクを要求するとき、彼は可能な限りよりイサクを愛すにちがいない。そして、その時にのみ、彼はイサクを犠牲に捧げることができるのである。なぜなら、イサクに對するこの愛こそ、イサクへの愛と神への愛との逆説的矛盾によって、アブラハムの行為を一つの犠牲たらしめるからである」(SKS 4, 188)と述べ、主体的行為はその関心が具体的他者にも向かっていることは一貫して変わらない。ただし、倫理的行為の根柢が自己内在性にあるため、主体的信仰によって現われるところのこの他者を把握できない。そして、倫理的関係をこえた他者の可能性を一旦認めるならば、それを倫理的に再び規定することは不可能となる。「個別者が自己の責めによって普遍的なものの外にでてしまった場合には、個別者は、個別者として絶対的なものの絶対的關係に入ることによってしか、普遍的なものへ帰っていくことはできない」(SKS 4, 188)ことを避けれないものである。その時、主体的信仰は倫理的領域を超えるけれども、倫理的関係の外部に現れる全的な他者と関係しようとしていることから、それは非倫理的であるのではない。「神への愛は信仰の騎士をして、倫理的に義務であるものとは正反対の表現を、彼の隣人に対する愛 (Kjerlighed til Næsten) を与えるにいたらしめることができるのである」(SKS 4, 162)。

このように、実存者における絶対他者との絶対的關係は、具

体的他者への関心と相即して行為されている。よって、その行為が倫理的なものとは関わりをもたず、純粹に私的な企てであるとしても、それが倫理と対立を来すことはない。もし、両者が対立すると考えられるならば、それは、主体的信仰の結果が倫理的に判断されているからである。では、アブラハムが奇蹟によってイサクを受け取ったということが、彼の信仰の態度の正当性の証明となるのだろうか。あるいは、彼がイサクを実際に犠牲にささげていたとしたら、逆に彼は不適當な行為を行ったことになるのだろうか。しかし、この行為をなす者は、いまだ可能性でしかない自己の外部の他者存在を信ずるであって、なんらかの倫理的目的のためにそれをなそうとするのではない。そこで彼が問われているのは、他者への行為が倫理に適っているかどうかではなく、その行為が自己内在的な他者規定に陥っていないかということである。「信仰の騎士は絶えず試されており、あらゆる瞬間に普遍的なものへ逆戻りする可能性があるからである。そしてこの可能性は、真理であるかもしれないと同様に、試練 (Aftensmaal) であるかもしれない」(SKS 4, 169)。主体的信仰は客觀的評價基準をもたないために、倫理的には結果から判断されるしかない。だが、それがその行為自体の是非をはかる基準にまではなりえない。これまで見てきたような主体的信仰の目的からすれば、その行為の評価は、行為の倫理的結果ではなく、全的な他者を求めるという行為で自身の意図をもって判断されるべきである<sup>6)</sup>。

ここから、倫理による先の三つの疑問にも回答が与えられる。主體的信仰が倫理と対立するのは、結果を基準として判断していることによるものだった。しかし、それは具体的他者を求める主體的行為の評価としては不適切なものであった。絶対他者への主體的行為とは、行為者が関係する具体的他者の全的理解に対する希求が倫理的領域においては成立しえないことを自覚した自己が、絶対他者との関係によってこれを可能としようとする意図を含むものであった。それゆえ、そうした倫理的関係性からの他者理解を断念するという意味では、主體的信仰による倫理的なものの目的論的停止は、具体的他者との倫理的関係に背反しないことになる。また、主體的信仰を結果から評価すべきではないということから、それには倫理的妥当性を予め要請することは認められない。主體的信仰は、倫理的関係と宗教的関係とをもとに想定するの二重性を含んでいたが、それは、倫理的なもののために信仰することとは異なる。「単独者は絶対的なものと自己との関係によって、普遍的なものとの関係を規定するのであって、普遍的なものとの関係から絶対的なものに対する関係を規定するのではない」(SKS 4, 162.)のであって、他者に対する倫理的義務は絶対的義務を通じて新たに遂行されるのである。それゆえ、神に対する絶対的義務は、具体的他者との倫理的関係をまさに成立せんために、倫理的義務に先んじて要求されているのである。そして、この主體的信仰は、それが絶対他者による逆説として成立するゆえに、行為者自身がこれを理解可能なように説明することはできない。し

かし、この行為では具体的他者が求められているのであったから、沈黙は他者を無視しているのではなく、むしろ、実存者が関係するところの他者が考慮されているといえる。

## 結 論

キルケゴールは、「おそれとおのき」の結びにおいて、実存者に必要なのは自己の使命に対する誠実さであるという。そして、「信仰の騎士は、まず何よりも第一に、彼が突破する倫理的なものを、自分が本心に心からイサクを愛しているという確信が与えられるただその一瞬に向けて集中するのに必要な熱意 (Jydenskab) をもっている」(SKS 4, 169.)という誠実さの条件からアブラハムを評価している。この行為は、自己の悟性的なもの、あるいは自己の有限性が否定された後に背理なものによって成立するがゆえに、自己があらかじめ他者を規定することとは異なる。つまり、「おそれとおのき」におけるキルケゴールの主張の眼目は、自己と他者との間の主體的行為の規定ではなく、主體的行為を経て初めて自己や他者が現れてくるということであるといえる。

こうした神に対する絶対的関係行為は、「神のために、そして自己自身のために、という二つのものの統一なのである。…信仰は一面では極度の利己主義の表現であり、他面では、それを神のために行なうという最も絶対的な献身の表現なのである」(SKS 4, 168.)という二面性を有しているため、具体的他者

との倫理的関係の観点からすると、信仰のために悪をなす悪魔的人間に映えることもある。しかし、その行為そのものは具体的他者に向けてなされているゆえ、主體的信仰を行う者に対しては、「ある意味では、平凡な人間以上に、悪魔的人間のなかに、無限に多くの善が宿っている」(SKS 4, 186)という場合も排除されない。主體的行為は、それが主體的である限りつねに倫理的なものとの間で矛盾を引き起こす可能性を避けない。だが、その行為によって全般的他者との新たな倫理的関係が考えられているとすれば、それは、すべてに先んずる行為なのである。

## 註

キルケゴールの著作は『おそれとおのき』については『批評的新版全集』 *Søren Kierkegaards Skrifter*, udg. af Niels Jørgen Cappeløn, Joakim Garff, Jette Knudsen, Johnny Kondrup, Alastair McKinnon of Finn Hauberg Mortensen, bd. 1-55, G.E.C. GADs Forlag, København 1997. を、それ以外は、『原典全集』第二版 *Søren Kierkegaard: Samlede Verker*, 2. udg., Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag, København 1920-1936. を使用した。

(1) キルケゴールとレヴィナスとの関係については、次のような指摘が有益である。「しかし、レヴィナスはキルケゴールの思想性を頑なに否認しているわけではないこともまたわれわれに気づかされる。というのも、彼の解釈は、主体

と他者の「緊張」関係の所在そのものを彼自身の実存原則に照らして読み替えているのであって、主体における実存的「緊張」を無意味化しているわけではないからである」(河上正秀「実存から他者へ」レヴィナス、デリダのキルケゴール理解」、『哲学思想論集』第27号、二〇〇二、七項)。ただし、それに加えて、例えば主体と他者の「緊張」が両思想にとって有する意義の異同など、そこでのレヴィナスの「読み替え」がキルケゴールの思想との連関でいかなる意義を有するのかについての考察が必要となろう。

(2) 「キルケゴールの問題は倫理的実存のそれであり、詳述すれば、具体的・事実に倫理的に実存するための条件とその可能性に関する問題だからである」(Helmut Fahrenbach, *Existenzphilosophie und Ethik*, Vittorio Klostermann, 1970, S.10-11) というフーレンバハの指摘は、実存者の活動する地平という観点からいえば妥当する。ただし、キルケゴールがここで倫理性をいう場合、そこに留まるべきことまで含意しているのではない。

(3) キルケゴールの主体性(主観性)は主体性のみで成立しているという主張(例えば、「キルケゴールにおいては、ヘーゲル的な意味での主観性客観性というものもなく、また存在を含んだ客観性というものもない。ただ孤立した、暗い外界によって閉じ込められた主観性があるのみである」(アドルノ「キルケゴール——美的なものの構築」山本泰生訳、みすず書房、一九九八、55項)は、このような文脈から理

解されるべきである。

(4) この点については、例えば、清田桐子『キルケゴールの倫理思想』、新地書房、一九八六、71—72項、に詳しい。「何ゆえにアブラハムは倫理的なものを踏み超えるのか、...それは神のためであるが、だが、それは自分自身のためである。神のためというのは、神が彼の信仰の証を要求することによるのであり、自分自身のためというのは、この証を遂行するためである」。本論ではこうした解釈の上に、さらに具体的他者としてのイサクについて言及を試みるものである。

(5) 例えばムーニーは次のように述べている。「...イサクを犠牲にせよ」という要求は、実は、アブラハムが自分のアイデンティティの一部として身につけている倫理の内面的構造の中で見直しをせよという要求なのである。アブラハムがあきらめなければならぬのは、イサクの命そのものではない。そうではなく、アブラハムは、イサクが自分の精神世界の唯一、絶対の中心であるという仮定を捨てて（あるいはすでに捨てたことを示す）のでなければならぬのだ」（エドワード・ムーニー「カントはアブラハムを認めるべきか？」田中一馬訳『宗教と言語』、ナカニシヤ出版、一九九八、199—200項）。確かに主体性の自己否定的側面の説明は、このようになされるしかないが、これには主体的自己に対する他者性の有する意義が示されていない。また、逆説に対する「おそれとおのき」の意味も説明されていない。

ない。

(6) 本論では、レヴィナスの主張に対して全面的に答えるには及ばなかったが、それについては今後の課題としたい。なお、彼のキルケゴールへの批判について、以下に簡単に整理しておく。（引用は、エマニュエル・レヴィナス『固有な』台田正人訳、みすず書房、一九九四）

レヴィナスは、キルケゴールが自己と他者のあらゆる関係性を自己の内面性の問題に転換してしまっているという。「苦しむ真理という考えは一切の真理の探究を、外部性との一切の関係を内面のドラマに変えてしまう」（108項）。しかし、キルケゴールが内面性の真理に訴えるのは、外面性を自己内在性の内に包含してしまわないためである。そのため、内面性が外面性と無関係のところて成立することに無頓着であるわけではない。内面性と内在性は区別して考えられるべきである。ただ、確かに自己は、他者に対する主体的行為を他者自身に語りえないため、「主体の主体性とは、当の「同一者」に対する気遣いを通じて「同一者」が自己同一化することである。それはエゴイズムである」（105項）という批判も、当たらないわけではない。それは、主体的行為は、他者に関心をもち続けているという意味ではエゴイズムではなく、その行為時には他者をもちえないという意味ではエゴイズムであらざるをえないということである。主体性の有する限界からすれば、それは自己が避けられないものである。したがって、主体的自己は暴力性

を帯びざるを得ない。「このような実存の内面性は外部性にとつては大きすぎるものであり、それゆえ外部性には組み込まれないのだが、だからこそこの実存は近代世界の暴力ならびに、そこでの「血気」ないし「情熱」崇拜と密接に関わるものと化す」(108頁) という指摘は否定できない。だが、上のことから主体性が暴力であつたとしてもそれは避けえないことである。それゆえ、キルケゴールにおける問題は、暴力性が存在することそのものではなく、いかにこの暴力を取り込みうるのか(例えば、主体的行為の暴力性の罪としての受容、暴力を犯さざるをえない主体的自己の救済など)を考えることにあると思われる。

(はば・ともみち 筑波大学大学院哲学・思想研究科)